

嫦娥伝説と『竹取物語』——初期物語と神仙思想の受容の関係——

芳 賀 繁 子

一、はじめに

一般に、△物語の出で来はじめのおや▽なる『竹取物語』は、単一のストーリー展開を持つ物語であるというより、それまで伝承されてきた在来の伝承譚である竹中生誕譚や羽衣説話、あるいは求婚難題譚などが複合して成立したものであると考えられているが、その主題把握としては、大凡二つの概念として分けることができるが、その一つは、その主題を羽衣説話の部分に認め、当時巷間に流布していたであろう伝奇的なもの、例えば「白簪翁」などの一つとして捉える立場であり、あるいは、帝の力を以てしてもかぐや姫の昇天を止めることができなかった点から人間無力観の文学、または「永遠美を幻想するお伽噺」など^(注1)と捉えたりする立場がこれである。また一つの立場としては、古くは津田左右吉が「恋にうき身をやつす当時の大宮人を写した一篇の世態小説」^(注2)と称したような、求

婚難題譚部分にその主題を求めたものである。他に、両者を折衷しよう^(注3)と試みたものもいくつかあるが、その是非はともかく大局的にはやはり前述の二つの説どちらかに拠っているように見受けられる。

ところで柳田國男は「竹取翁考」^(注4)の中で、昇天部分を、民俗学的立場に拠って、最も固定的な伝承部分であると評価をくだし、また一方で、求婚難題譚部分こそを、それまでの伝承レヴェルにはない新しい創意をこらした「作者の話の自由区域」であると論じ、この柳田の説は、以後広く知られ通説となっていた。

しかしながら、その柳田の説に表現レヴェル、すなわち文体レヴェル^(注5)において批判を加えたのが阪倉篤義氏である。阪倉氏は『竹取物語』の文章には漢文訓読調のものと、非漢文訓読調の二種があることに注目し、その中で非漢文訓読調文体の特徴である「けり」の使用頻度から『竹取』はそれまでの伝承説話を素材として、その枠

の中で独自の趣向を加えて成立したものであり、そのため筋の自由な発展よりは内部の部分的趣向に作者は集中せざるを得なかったが、後半部分においてはその伝承部分による枠の規制が緩み、話の自由な展開がみられるようになった、と主張された。この阪倉氏の説によれば柳田の固定的部分であるはずのかぐや姫昇天部分は、必ずしも領首でなくなってくるのである。

あるいは近年、話の自由区域であるはずの求婚難題譚部分すら原拠があるのでは、という意見も提出されている。百田弥栄子・君島久子・伊藤清司の三氏によって紹介された、中国のチベット族に伝承されているという民間説話の一つである「斑竹姑娘」というのが、これである。それは主人公の竹中生誕という点と、求婚者たち五人への難題とそれに応ずる行動が、ほとんど『竹取物語』のそれと酷似している点でかなりの注目を受けたが、しかしながら、この説話にはまだまだ考察せねばならない点があることも別稿で既に記している。ここでは、その詳細は本論とは聊か離れるために割愛するが、いずれにしても『竹取物語』をどのように考えるかという時には、必ず昇天部分（羽衣説話の部分）と求婚難題譚部分とが問題となるようである。そのなかで、本論においては、いくつか問題のある求婚難題譚部分を論ずることはしばしば保留して、かぐや姫の「この世の濁りにもけがれずはるかに」昇天して行った部分、すなわち羽衣説話といわれている部分にスポットをあてて、以下考察を試みたい。

二、説話の枠を超える『竹取』

『竹取物語』の昇天部分を考えるにあたり、とりあえずはそれまで伝承されてきた在来の羽衣説話との関係を考察せねばならないであろう。あるいはもちろん、たとえ在来の説話であっても、その説話の根底部分における人横の拡がりVに関しても検討されるべきであろう。すなわち、在来説話であつてもひとまず、日本に限らず広い視野での羽衣説話の検討、位置付けも必要なのではあるまいかと思うのである。しかしながら、私はここで単におのおのの素材のみを取り挙げて比較検討する方法は採るつもりはない。おのおのの説話を取り挙げて検討することは、それぞれの差異をより際立たせる場合にのみ有効であるように思われるからであり、本論の目的もそこにあるためである。

『竹取物語』成立以前に伝承されてきたとする羽衣説話はいくつか知られているが、同類の羽衣説話は中国にも（また周辺の東南アジア地域にも）存在することは周知のことである。その中国における民間に伝わる口頭伝承に関しては、特に羽衣説話に注目し、説話の型を分類し、その分布を検討されたのが君島久子氏である。君島氏の説によると、羽衣説話は大きく三つに分類できるようである。三つのうちの一つの型というのは、七夕伝説と羽衣説話の結合した形のもので、「七夕型」と名づけられており、また一つは昴星伝説（スバルの七星仙女の一人「多くは姉妹の末娘」）が下界で人間の子を生ん

だ為、その光が薄れて六つしか星が見えなくなつてしまつた、という物語）と結合したと考えられる「七星始祖型」の羽衣説話である。そして最後の一つは『羽衣説話の典型』ともいわれるべきもので「難題型」と呼ばれている型である。そしてこの「難題型」と呼ばれるものが、日本に伝えられている羽衣説話の多くが含まれてしまふ型なのである。

「難題型」羽衣説話、すなわち天人女房譚は早くから研究がなされていて、その先駆的役割をされたのが、関敬吾氏である。関氏によつてその型を示す次のようになる。^(註10)

一、ある男が妻を得たいと神に祈願する。

二、(a) 神の教へにより

(b) 助けた動物の援助によつて } 池のほとりで天女(一人

または数人)が水浴してゐるのを發見する。

三、羽衣をかくして天女を妻にする。

四、一人乃至数人の子供が生れる。

五、天女は自身または子供の援助によつて羽衣を發見し天に歸る。(單獨または子供をつれ。)

六、夫は天女の教へた方法によつて跡を追つて天にのぼる。

七、(a) 父親の課する難題を果し再び夫婦になる。

(b) 失敗し夫婦になれない。

という具合であるが、これには在來の羽衣説話、例えば『帝王編年記』養老七年の条に記されている「伊香の小江」などの伝承説話が多くこの型の中に包含されてしまうことは一見してわかるであらう。

う。

しかしながらその型を『竹取物語』に限つて考えてみると如何であらうか。『竹取』は「難題型」のパターンから、言い換えれば在來の説話群から大きく離れているのではあるまいか、と思われる点がいくつか存在するのである。そのひとつは、多く下界に降りた天女は男と結婚して子供まで為すのであるが、『竹取』の場合には、△男△が翁に変化してしまつていたのである。そして物語の冒頭部分において竹取の翁は、かぐや姫を「子になり給ふべき人なんぬり」とみなして彼女を養ふこととなり、かわつて五人の貴公子たちがおのおの求婚者として登場することとなるのである。本論では深く触れ得ないが、「難題型」(あるいは一部の「七夕型」も同様)の場合には、たいてい難題が天女を追つて昇天の後に天女の親によつて出されるのに対して、『竹取』の場合にはあくまで地上で、しかもかぐや姫自身によつて難題が提出されることも、同様に考慮すべきものであらう。またもう一つの問題点としては、羽衣説話において重要な役割を示すはずの羽衣が、『竹取』においては、それまでの羽衣説話の伝承譚において天女昇天の契機となつたような機能が全く見当たらず、『竹取』のそれは本來的な飛翔の機能を失つた、かゝ人間性を有さない△天人の象徴△として描かれているのであり、この機能の位相差をどのように解釈するかも問題となるであらう。

以上のような問題点がさきの説話の型と『竹取物語』との比較によつて表面化してくるのであるが、もちろんこれらの問題が、かつて研究されなかつたという理由ではない。むしろ研究は様々な形で

なされているのであるが、一方でそれらの研究にはおのおの立場からスポットをあてた形でなされていて、統一的問題点を解決していくというよりも現在ではより拡散化する傾向にあるように思われる。そこで次には、さきに挙げた問題に対するこれまでの研究を踏まえつつ、問題点に対する私なりの統一的な解答——すなわち神仙思想の受容という視点から考えてみたい。

三、底辺に拡がる「神仙思想」

天女が、その発見者である男と結婚するはずである伝承説話の型から『竹取物語』が大きく外れてしまっていること、つまりは発見者が男から翁に変化してしまったことに関して考えることは、すなわち冒頭部分の竹中生誕譚の部分、昇天部分と絡ませてどのような考えるかということであらう。

竹中生誕譚と羽衣説話の部分に分けて、それぞれを研究した論文は古くからあり、そのなかで中田剛直氏^(注12)などは、契沖以来指摘のある仏典等が在来の伝承譚に結合していったと考えておられる。また、君島久子氏^(注14)は中国を中心とした口頭伝承を検討・分類して、竹中生誕譚を「竹から男子が出生し、やがて国王または一族の王となる物語」の「竹王系」と、「竹中から女子が出生し、その多くは発見者と結婚する物語」である「竹娘系」とに大別し、『竹取』は「竹娘系」の竹中生誕譚と「昇天」との二次的結合によるためであると主張されている。いずれにしても、竹中生誕譚と昇天部分は分離していたものが結合したという見方が一般的であるが、しかしな

がらなせ「竹中生誕」と「昇天」が結合したのか、という疑問は残るのである。

最近では、岡崎和彦氏の、前半部の竹中生誕部分の中に後半部に展開する羽衣説話の影を求め、『竹取』全体を統一的に読んでいくとした論文^(注15)などもある。岡崎氏の主張はたいへん興味深いのであるが、一方で氏の主張は、竹中生誕部分を、その中でも翁の致富長者説話の部分に注目されて昇天部分を帝への拒否の機能として把握した場合に、後半部にその翁の致富譚が八翁とかぐや姫の關係」という形で影響を与えていくと考えておられて、少なくとも竹中生誕譚部分で問題となるべき「竹中生誕」そのものに触れておられない点が遺憾に思われる。それでは竹中生誕譚部分と羽衣説話の部分は全く繋がらないのであらうか。

さてその点に関しては、柳田國男が「竹取翁」あるいは「竹伐翁」^(注16)の中で、鶯姫の伝承との関連から翁の致富譚として『竹取物語』を考えている点が注目される。つまり、『竹取』の「底辺」の広さを示すものとして、「竹から生まれる」発想以前に、竹林の中で鳥の卵を発見し、そこから人間の子を得、得た者（「翁」）がその子を育てることで裕福になっていく、という伝承パターンが存在したと考えているのである。この柳田の説は、「竹中生誕」と「昇天」の結合に関して、説話の「底辺」としての本体が、竹林とよく関わりのある鶯、すなわち八鳥であったことから結合したと考えているのである。この鶯姫のモチーフに対して「竹中生誕の中世的合理化の

一つの相」として否定的に捉えられた奥津春雄氏の主張も存する^(注17)が、ここでは小川光暘氏の次の主張を参照したい。

小川氏は「竹取物語」の形成と外来思想^(注18)の中で、奈良期に既存した「神仙説話」を考慮して、その「神仙説話」成立以前にその原形となる他界説話（『常世説話』が存したと解し、その常世説話を基盤にして、トコヨの鳥が人界に飛来して幸福を与えるという型^{パター}によって神仙的な羽衣説話が成立し、またトコヨにわたるという型^{パター}からは浦嶋子伝などの原形が成立していたと結論づけて、羽衣説話などが必ずしも純然たる国内種ではなく、古く仏教思想が浸透する以前にもたらされた神仙譚が作用を及ぼして展開したのではないかと述べておられ、たいへん興味深い。重ねて記すことになるが、在来の説話の純粹な国内種とすることの限界に関しては、神仙思想の受容という点から私も支持をしたい。なぜなら、△天女▽という存在を考える時、先程指摘した鸞姫と神仙譚的な天女が繋がっていくのであらうと思われるからである。そこで次には天女について考えてみるべきであらう。

天女に関して考える時には、やはり羽衣の機能の問題が関わってくるであらう。『竹取物語』においては、羽衣が△変身と飛翔▽という本来的な機能を果していないことは既に前節で記した。もちろん現在においてはさまざまな角度からのアプローチもされていて、興味深いものも多いのだが、まずは天女の変遷に伴って羽衣も変化していったと考えられている君島氏の主張に注目してみたい。

氏は「東洋の天女」^(注20)という論文の中で、中国文献を遡って天女の

変遷をたどり、天女は三回の段階的变化を経ていると考えておられる。『搜神記』などに見られる天女の初めは、その原身が鳥であり、毛衣を身に付けると鳥そのものになってしまふ鬼鳥と見紛うほどの存在であったが、その数世紀のちには、羽衣は「天衣」或は「五色の衣」と呼称が変化して、毛衣も天女となる。だが、この時点では衣の飛翔と変身の機能は未だ変化せずに天女は衣を着ると鳥となつて飛翔する。それが他の二次的要素である七夕伝説や卵生説話などが加わることによって天女は織女、或は仙女となり、衣も飛翔の機能のみを有するようになり、鳥には変身しなくなる、と主張されておられるのである。

さて、ここで問題になるのは、毛衣女と先程指摘をした鸞姫とが、鳥に変身する人間、あるいは人間に変身する鳥という点で重なってくることである。君島氏の主張にも、文献として挙げられているものに必ずしも納得のできるものだけではないために、なお詳細な検討を要すると思われるが、その変遷過程に関しては従うことができると思われる。以上の様に考えると、小川氏の主張されるように、仏教伝来以前に多分に神奇的な毛衣女などが日本に古くから神仙譚として伝来したと考えて良いかもしれないと思うのである。

くり返すことになるが、これまで竹中生誕部分と昇天部分は話型の素材^{モティフ}としては、多くは分けて考察する傾向が一般的であったが、神仙譚に注目し、△天女▽の原身をたどっていくと、天女も鸞姫も△鳥▽が原身となり、あるいは両者は羽衣説話などの伝承されていく過程において互いの影響関係があったのではないか、と思われる

た。言い換えれば、『竹取物語』の△底辺√の広さを示すものとして、古い時期での神仙譚の影響を考えてみたのである。

しかしながら、『竹取』の場合は厳密に考えるならば、それらの型と一律に統括することはできであろうか。先に記した如く『竹取』の中に、底辺として単なる「難題型」の羽衣説話に律しきれない構造が含まれているゆえに、やはり他の律しきれない部分に對しても考えてゆかねばなるまい。すなわち次に考えねばならないことは、かぐや姫の八月√への昇天に關してである。

『竹取』がそれまでの羽衣説話と大きく異なる点はこれまでいくつか挙げてきたが、なかでも一番異なるのが、かぐや姫は月の住人であり、月へ昇天して行ってしまう点である。月への昇天に關しては、早くから諸氏によって神仙思想との関わりから既に述べられてはいるが、ここではそれらの業績を踏まえつつ、次節においては改めて神仙思想の受容、すなわち嫦娥伝説の影響に焦点をあてて考えてみたい。

四、文人たちの天女への志向

『竹取物語』を神仙譚的なものと把握し論じたものに渡辺秀夫氏の論文がある。渡辺氏は、初期物語成立の過程において物語の作り手として「文学工房——勘解由の曹局」^(注22)なるものを想定し、そうした物語の作り手たちにとって「神仙道家的世界は、私的閑退の折のひそやかな愛好のみならず、広く官人社会一般に於ける集團表象」^(注23)であるという認識のもとに、『竹取』の基本的な主題を神仙譚＝帝

の登仙物語として把握されている。氏の主張は、『竹取』と神仙譚との關係を否定的にとらえる研究もある中で^(注24)、物語と神仙思想の關係を考察された点で示唆に富んだものであると思われるが、本来的には、物語の作り手として人物語の荷い手である文人√という視点をふまえた上での論旨であり、おのずとその主題把握にも先の認識が投影されて偏る傾向も否めないかもしれない。しかしながら基本的には、初期物語において作り手である文人たちの意識として神仙譚の世界がどのように影響を与えていたかという点を考える上で、氏の論文は有効であろう。

ところで少し回り道をするようであるが、神仙思想との関わりを述べる前提として、まずは私の使うところの語義、すなわち「神仙思想」あるいは「道教」という言葉に対する見解を明確にせねばならないであろう。

現在、日本の道教研究においては道教そのものを、民間（民衆・通俗）道教と成立道教というように、その内容と形式の二つの面から分けて考えているようである。この二つの言葉は一九一六年に橘^(注25)樸が唱えたことから緒を発するが、そのの中野江濱あるいは吉岡義豊らによって評価・支持され、現在においては一般に定説化しているようである。しかしながら、橘あるいは中野、吉岡らの唱えた原初からおのおの、その語義の概念の規定の微妙な差異等による不安定さから、疑義を出される方もおられるが、ひとまずここでは、その語義に対する疑問に對しては、△道教√の本質を普遍的に定義づけようと考察する時に発生する問題であり、基本的に、私が

今扱おうとしている唐代という時代或は日本の平安初期という時代に限定した場合には、語義等の問題はもちろん考慮すべきことではあるが、大きくその語義が揺れることもなく、さほど問題とはならないであろう、と解釈しておきたい。

そしてとりあえず本論においては、便宜上次のように解釈しておく。成立道教とは、五世紀初頭に宗教組織・体裁をととのえ、教団として一つの教理を持ち、寺院に当る道観を中心に道士によって維持された宗教であり、それ以外の、古代的な民間信仰の形が残された一宗教として独立し得ない、また民間に広く行なわれていた道教の信仰や行為を総称するものとして民間（通俗）道教を、それぞれ解釈したい。そしてまた神仙思想とは、戦国時代、山東半島の北部沿岸地方において、方士と呼ばれる人々が称えはじめた、長生の術を体得した不老の人々の説に、様々な呪術や民間信仰を習合したものであり、方術をもとに発達し、秦の始皇帝期、或は漢の武帝期に最も盛んになった \wedge 不死 \vee と \wedge 昇天 \vee に特質を持つ中国の古い民間信仰の一つであると解しておきたい。^(注27)

ここで問題となるのは、中国における神仙思想と日本のそれとの展開の違いである。中国における神仙思想は清宮剛氏によると、 \wedge 不死 \vee と \wedge 昇天 \vee という觀念が統合されて、やがて武帝期においては神仙思想の二大特質となったが、昇天觀念は温存されるに止まり、神仙思想の追求は不死を中心として（具体的に不死薬を求めること）展開していったとされるのに対して、日本での展開は聊か異なるのである。

神仙思想の日本への受容の有無については早くに黒板勝美氏等が指摘されておられるが、その内容・展開に関して検討されたのが、下出積与氏である。下出氏はその著書の中で^(注28)、日本に受容されたのは「あくまでも中国古来の神仙思想を根幹とし、その末梢に至って神秘的雰囲気を醸し出した消災・度厄・昇仙を目的とした信仰」であり、それ自体はるかに哲学・学派的な成立道教に對立して「神仙」という具体化されたものを中心にして展開される」民間道教であり、なおかつそれは日本においては、中国におけるような展開をみせず、日本独自の志向・展開を遂げたとする。また、日本の展開の一要因として、日本には成立道教ではなく民間道教が受容された、ということの他に、「古代人の心には、知識として提供された不老長生の具象化である神仙も、知識そのままとして受容されたのではなく、その第一歩として、提供されたものをまず彼らの情緒の世界を濾過させて受容した^(注29)」と考え、特に中国において神仙は、深山幽谷に出現する白髪瘦身の老人によって多く表現されるのに対し、日本の神仙はより生命と永遠たるにふさわしい「繊細美麗な仙女」への志向が非常に強いと述べておられる。そして中国の、具体的な不死薬を求める傾向に展開する神仙思想とは別に、日本独自に、仙女を中心とする世界の展開に集中しようとする志向があり、これが日本における神仙思想の性格であると述べているのである。

ここでは具体的な下出氏の論証に對しての検討は割愛するが、少なくとも日本の神仙思想における \wedge 仙女 \vee への志向 \vee またはその叙情的傾向に對しては、氏の意見に従いたい。なぜなら、神仙思想の中

でも嫦娥伝説は、特にその下出氏の指摘されるような傾向が顕著に現われていて、私はそのような嫦娥伝説が日本の変容を遂げた後に受容され浸透して行き、それが『竹取物語』の羽衣説話の部分に後から影響していったと考えているからである。

それでは次節においては、具体的に嫦娥伝説について考察してみたい。

五、説話を超える力としての八神仙思想^{ニルギ}

前々節において私は『竹取物語』の底辺の核^{ニルギ}がりとして中国の神奇的な「毛衣女」と日本で伝承されている鶯姫の説話との関係を考察し、そこに古い時点での神仙思想の受容の一端を示したわけだが、一方で羽衣の変身と飛翔の機能の喪失に関しては、問題を指摘したにとどめ、また前節においては日本における神仙譚的なものの受容の過程を考察した。そして具体的には『竹取』への投影がみられるものとして、嫦娥伝説を指摘したが、そもそもその嫦娥伝説とは、『淮南子』の覽冥訓に、

羿請不死之藥于西王母、姮娥竊之、奔月宮。

とあるもので、つまりは羿という夫の、西王母からもらった不死の薬を、妻である嫦娥がひそかに盗んでこれを服し、その後月へ昇天し、月の精になったという伝説である。この伝説と『竹取』では、八不死の薬^(注32)と八月への昇天^(注32)という共通項があり、既にいくつか諸氏によって指摘されてもいるため、その投影は確かなものである。

ところで、君島久子氏は、この伝説と「馬王堆一号墓出土彩繪西漢帛画」を関連づけて、八月へ昇る女神^{ニルギ}という存在を想定し、さらには常義あるいは女媧などと関連づけ総合的な女神としての性格を考えて、そしてそれを普遍化させ、中国に伝わる民間伝承^(注33)レヴェルと同一視して『竹取』を処理しようと解釈しておられるが、氏の主張にはいくつかの点で頷首できない。まず嫦娥伝説そのものが比較的新しい伝説であり、羿が日を射たという伝説の対者として結びつけられたものではないか、という指摘がなされている^(注34)。嫦娥には馬王堆の帛画にも描かれている^(注35)八蟾蜍^{ニルギ}（ひきがえるの意）になったという『後漢書』天文志の注もあり、必ずしも中国においては、八月へ昇る女神^{ニルギ}という一定したイメージで解釈されておらず、氏の論旨にはいささか飛躍があるように見受けられる。私見では、古代的な月の伝説として八蟾蜍^{ニルギ}の話があり、また一方でもちろん、太陽を射た羿の伝説も存し、（別に月の精の伝説も存したかも知れないが）それが神仙思想の発達・展開と共に、月の伝説として日の羿の伝説と結合した形で、神仙的な八不死の薬^{ニルギ}の話を持つ嫦娥伝説が成立し、さらに従来からの八蟾蜍^{ニルギ}の伝説も結合したのではないかと考えてはいるが、もとより想像・私見の域を出ない。しかしながら、中国に伝わる嫦娥伝説と『竹取』のかぐや姫との関係は、イメージの上で大きな差があるのは確かであろう。

やはりそのイメージの差の開きは、日本における嫦娥伝説受容時の変化であると解したい。日本における神仙思想の受容において、中国における仙人がほとんど八老人^{ニルギ}を以てその「不死性」を象徴

しているのに対して、日本においては「老人」はもちろんであるが、それより「百嬌儔無く花容止むこと無き」美女である「仙女」への志向が強いことは、前述の下出氏が既に指摘しておられる。^(注36)そのような、若く美しい「仙女」を以って「不死性」を象徴する志向の基盤のもとに嫦娥伝説は受容されたために、本来的には羽衣を身につけると多くは鳥に変身してしまうはずの羽衣説話を背景として持つ『竹取物語』のかぐや姫が、間接的には神仙思想のその様な傾向、あるいは直接的には嫦娥伝説の投影を受けて、その羽衣の本来的な機能を失っていったのではないかと思うのである。

嫦娥の日本的受容の変化は既に、『文華秀麗集』の嵯峨帝御製の次の詩にもみられる。



三日月の上で気をはく蟾蜍 月の下に在るのが嫦娥といわれる。

「侍中翁主挽歌詞」^(注37)

戚里繁華歇

戚里繁華歇み

皇家淑德收

皇家淑徳を收む

悲傷盈旦暮

悲傷旦暮に盈ち

悽感積春秋

悽感春秋に積む

月色姮娥慘

月色姮娥惨み

星光織女愁

星光織女愁ふ

一聞簫管曲

一たび簫管の曲を聞けば

日夜淚同流

日夜涙同じく流る

しかしながら、その嫦娥の日本的な神仙的傾向が明確に表現されているのは、菅原道真の次の詩であらう。^(注38)

「九日侍宴、觀賜群臣菊花、應製。」

滿把寒花十指溫 把りに滿つる寒花は十指に温なり

術中彭祖九重門 術の中は彭祖なり 九重の門

鷄雛不老仙人署 鷄雛老いず 仙人の署

磨利初穿道士園 磨利初めて穿つ 道士の園

便採孤叢秋露種 便ち孤叢 秋露の種を採る

非租五柳晚雲孫 五柳 晚雲の孫に租ぐにあらず

莫教舞妓偷浪去 舞妓をして偷かに浪ひ去なしむることなかれ

恐未黎收月裏奔 恐るらくは 未だ黎に收めずして 月裏に奔

らむことを

ここで教坊の妓女たちを仙女に比すことは、まさに当時の人々の神仙的志向のあり方を示していると言つてよいであらう。または巻

一の「九日侍宴、同賦喜晴、應^(注39)製」の

献壽黃華酒

壽きことを献る 黃華の酒

爭呼萬歲聲

爭ひ呼ぶ 萬歳の聲

の句のように、中国においては具体的に方士たちによって追求された不死の薬が、ここでは雅な、もちろん本来的な神仙の要素を保持してはいるが、中国の丹薬のように現実的ではない入靈酒^{ニルギ}として登場してくることは、当時の知識人たちがどのようにに神仙思想を知識として吸収していったのか、ということが理解できて興味深い。

あるいはここで、中秋の明月を賞でる観月の宴や、重陽節の行事のことにも触れなければならないであろうか。中秋の観月の宴は貞観頃に始まり、それが『竹取』に影響したのではないかと、糸井通浩氏の指摘もある。^(注40)確かに私も、そのような宴の風習が貞観頃に始まって、それが『竹取』内一部の神仙的傾向に影響していると考ええる点においては支持をしたいが、そうした傾向を直接的に菅原道真一人に回帰させるよりも、当時の時代的風潮として解した方がよいと思うのである。

つまり、『竹取物語』のかぐや姫が月へ昇天していく部分は、今まで述べて来たような日本的に変容された神仙の雰囲気を非常に好んだ当時の時代風潮を基盤として成立していったのではないかと考えているのである。

仮にこれまで述べてきたことをまとめると次のようになるであらうか。

かつて在来説話の複合された形として捉えられ、おのおの部分的に述べられることの多かった『竹取物語』に対して、一つの統一的な思想基盤として神仙思想を考えてみると、『竹取物語』には、全体をおおう力の入神仙思想^{ニルギ}と、底辺に広がる入神仙思想^{ニルギ}の力、そして物語末尾においてかつての説話の型をも超える力としての入神仙思想^{ニルギ}という重層的な影響を受けているのではないか、と思うのである。

以上のように『竹取物語』の構造を把握したとき、今度はどのようにに『竹取物語』そのものを捉えたらよいのかという問題が残るのであるが、それはまた別の機会に触れ得れば、と願っている。

〈註〉

(1) 和辻哲郎 『日本精神史研究』(岩波書店 昭15)

(2) 津田左右吉 『文学に現れたる我が国民思想の研究』 貴族文学の時代 第二編第三章 文学の概観 下

(3) 例え、安藤重和氏は「かぐや姫の贖罪譚——竹取物語を貫流するもの——」の末尾において明言しておられる。(愛知教育大『国語国文学報』 昭56・3)

(4) 柳田國男 「竹取翁考」(『国語国文』 昭9・1)

(5) 日本古典文学大系9 『竹取物語』(阪倉篤義校注 岩波書店) 解説部分参照。

(6) 百田弥栄子 「竹取物語の成立に関する一考察」(『アジア・アフリカ語学院紀要』 3号 一九七二・11)、君島久子 「チベットの『竹娘説話』と『竹取物語』」(『説話文学研究』 6号 昭47)、あるいは伊藤清司 「かぐや姫の誕生——古代説話の起源——」(講談

社現代新書 昭48)

- (7) 拙稿「竹取物語」研究における「斑竹姑娘」の非資料性」(『中
古文学論攷』8号 昭62・12)
- (8) 倉塚暉子氏は、『巫女の文化』(平凡社選書60)の冒頭部分にお
いて(13頁)、天人女房譚を、説話の発展過程や機能等を無視した
単なる類似を通しての、汎世界的な白鳥処女説話の一類型としての
比較・検討に対する危惧を述べておられるが、ここでは氏の示され
た立場に従っておきたい。
- (9) 君島久子「中国の羽衣説話——その分布と系譜——」(『藝文研
究』24号 昭42・12)
- (10) 関敬吾「日本昔話集成」二ノ一 天人女房 の項(角川書店
昭28)
- (11) 「竹取物語」が説話の持つ△話型▽を超克しているという同様の
指摘は、岡崎和彦氏が「竹取物語論序説」△話型▽と△読み▽を
めぐって——(千葉大国文学会『語文論叢』13号 昭60・9)に
おいてなされている。
- (12) 中田剛直「竹取物語に投影した海外文学」(『国文学』6巻3号
昭36・2)
- (13) 契沖「河社」(『契沖全集』第8巻 岩波書店 所収)
- (14) 君島久子「月へ昇る女神——かぐや姫昇天の仮説」(『解釈と鑑
賞』昭49・1)
- (15) (11)参照。
- (16) 柳田國男「竹取翁」・「竹伐爺」(『柳田國男集』第6巻 筑摩書
房 所収)
- (17) 奥津春雄「三つの難題と鶯姫と——竹取物語考序説——」(『徳
島文理大「文学論叢」創刊号 昭59・3)
- (18) 小川光暘「竹取物語」の形成と外来思想」(同志社大『人文科
学』6 一九七四・3)
- (19) 例えば(3)で示した安藤重和氏は、かぐや姫の贖罪行為の解消・
消滅の象徴として羽衣を捉えている。
- (20) 君島久子「東洋の天女——中国におけるその変遷の過程——」
(『文学』40巻2号 昭47・2)
- (21) 武田祐吉「竹取物語と神仙思想」(『解釈と鑑賞』昭33・2)
など。
- (22) 渡辺秀夫「初期物語成立史の断想——『続浦島子伝記』の意味
するもの——」(『国文学研究』67集 昭54・3)
- (23) 同氏「竹取物語と神仙譚——文人と物語・△初期物語成立史階
梯▽——」(『日本文学』一九八三・3)
- (24) 例えば、奥津春雄氏などは、竹中生誕及び昇天などを怪異として
捉える志怪の類とは異なり、日常生活における極限的なものとして
表現されている、とする。「漢文竹取先行説の問題点」(『平安朝文
学研究』1巻2号 昭58・10)参照。
- (25) 橋樸「道教と神話伝説」(改造社 昭22・12)
- (26) 窪徳忠「道教の神々」(平河出版社 一九八六・1)の△巻の
式▽道教の内容と宗派 の項を参照されたい。
- (27) 神仙思想に関しては、津田左右吉「神遷思想の研究」(『津田左
右吉全集』第10巻 『日本文藝の研究』所収 岩波書店、清宮剛
「神仙思想の基本構造と特質」(『東北大学中国文哲研究会『集刊
東洋学』33号 一九七五・8)等を参照。
- (28) (27)参照。
- (29) 黒板勝美「我が上代に於ける道家思想及び道教について」(『史
林』8巻10号)
- (30) 下出積与「神仙思想」(日本歴史叢書22 昭43 吉川弘文館
所収)
- (31) 同氏「古代神仙思想の研究」(吉川弘文館 昭61・6 所収)
- (32) (21)参照。あるいは、糸井通浩「竹取物語の月と垣娥伝説——
古代伝承ノート(4)——」(『愛文』14号 一九七八・7)など。
- (33) 君島久子「嫦娥奔月考——月の女神とかぐや姫の昇天——」
(『武蔵大「人文学会雑誌」5巻1・2号 昭49・3)

(34) 沼尻正隆「羿についての一考察——中国における偉人傳承——」

『日本大学三島教養部研究年報』1 一九五五・7)

(35) 「嫦娥竊羿之不死藥、奔月及之、爲蟾蜍」とある。

(36) (31) 参照。

(37) 『文華秀麗集』(日本古典文学大系 69 小島憲之校注 岩波書店)

所収。

(38) 『菅家文章 菅家後集』(日本古典文学大系 72 川口久雄校注 岩波書店) 卷二・124

(39) 同 卷一・48

(40) (32) 参照。

〈付記〉

(1) 挿入写真は「馬王堆一号墓出土彩繪西漢帛画」の蟾蜍の部分。写真は、『神女——唐代文学における龍女と雨女——』(エドワード・H・シェーファー著 西脇常記訳 東海大学出版会 一九七八・11) 所収のものに拠った。

(2) 本論文は、昭和六十一年度提出の卒業論文『竹取物語』の成立に関する一考察——漢籍の受容を中心として——の一部である。

卒論作成過程においては、国文学科の諸先生方のみならず、他学科の先生方にも多く御教示を賜りました。併せて深く感謝申し上げます。